
Gerechtigkeit oder Anerkennung? Zur Theorie der Gerechtigkeit in Europa

Maiwenn Roudaut



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/allemande/635>

DOI : 10.4000/allemande.635

ISSN : 2605-7913

Éditeur

Société d'études allemandes

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2018

Pagination : 45-56

ISSN : 0035-0974

Référence électronique

Maiwenn Roudaut, „Gerechtigkeit oder Anerkennung? Zur Theorie der Gerechtigkeit in Europa“, *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande* [Online], 50-1 | 2018, Online erschienen am: 30 Juni 2019, abgerufen am 20 Mai 2021. URL: <http://journals.openedition.org/allemande/635> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/allemande.635>

Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande

Gerechtigkeit oder Anerkennung? Zur Theorie der Gerechtigkeit in Europa

Maiwenn Roudaut



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/Allemagne/635>

DOI : 10.4000/Allemagne.635

ISSN : 2605-7913

Éditeur

Société d'études allemandes

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2018

Pagination : 45-56

ISSN : 0035-0974

Référence électronique

Maiwenn Roudaut, « Gerechtigkeit oder Anerkennung? Zur Theorie der Gerechtigkeit in Europa », *Revue d'Allemagne et des pays de langue allemande* [Online], 50-1 | 2018, Online erschienen am: 30 Juni 2019, abgerufen am 09 September 2019. URL : <http://journals.openedition.org/Allemagne/635> ; DOI : 10.4000/Allemagne.635

Gerechtigkeit oder Anerkennung? Zur Theorie der Gerechtigkeit in Europa

■ Mäiwenn Roudaut*

Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* wird heute als eine der größten politisch-philosophischen Schriften des 20. Jahrhunderts betrachtet. Dieses Werk hat nämlich dazu beigetragen, den nordamerikanischen Liberalismus zu erneuern und dem in den 1960ern und 1970ern dominierenden utilitaristischen Interpretationsansatz eine Theorie der demokratischen Gerechtigkeit entgegenzusetzen. Gerechtigkeit ist für Rawls kein Mittel zur perfektionistischen Maximierung von Lust und Leid des Kollektivs, sondern bildet die Grundstruktur zeitgenössischer Gesellschaften und beruht in diesem Sinne auf den unverletzlichen Rechten des Individuums. Rawls versteht seine *Theorie der Gerechtigkeit* als Verallgemeinerung der Vertragstheorien von Locke und Kant. Doch weder die politische Tragweite der Schrift, die im Jahre 1971 zum ersten Mal erschien, noch diese Anknüpfung an die europäische Tradition der Vertragstheorien haben es möglich gemacht, dass das Opus Magnum von Rawls innerhalb von wenigen Jahren eine richtige Wahrnehmung in Europa findet. Erst in den 1990er Jahren wird die Schrift umfangreich rezipiert, und zwar als Ausgangspunkt der Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen, die sich in Nordamerika entwickelt. Im Vergleich zu den anderen europäischen Staaten (etwa Frankreich) stößt die Debatte in Deutschland auf großes Echo.

Der vorliegende Beitrag untersucht die Spezifität der deutschen Rawls-Rezeption im Kontext der gesamten Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen und somit die Modalitäten, nach denen der nordamerikanische Gerechtigkeitsbegriff im deutschen Kontext wiederaufgenommen und interpretiert wird. Ziel ist es, insbesondere den Paradigmenwechsel vom Begriff der Gerechtigkeit zum Begriff der Anerkennung zu hinterfragen, um die normative Kraft desselben in den heutigen Überlegungen über ein gerechtes Europa zu analysieren.

* Maître de conférences, Université de Nantes, Centre de recherches sur les identités nationales et l'interculturalité (CRINI, EA 1162).

Am Ende der 1980er und Anfang der 1990er Jahre fügen sich in Deutschland historische Ereignisse, innerpolitische Umwälzungen und wirtschaftliche Begebenheiten zu einem Gesamtkomplex, der das Land mit der Frage der eigenen Identität konfrontiert und somit zu einem Musterbeispiel der europäischen Auseinandersetzung mit den grundlegenden Institutionen der Gesellschaft macht.

Historisch gesehen wird der Zusammenbruch des Ostblocks als Sieg des Westens über den Osten, der liberalen Gesellschaftsordnung über das kommunistische Modell interpretiert. Doch besteht heute aus ideengeschichtlicher Perspektive kein Zweifel, dass die politischen Umwälzungen der 1980er Jahre weltweit auch zu einer Infragestellung der liberalen Gesellschaftsordnung geführt haben. Im Osten wie im Westen ist nämlich der Glaube an den Mythos eines kohärenten, einheitlichen und selbstsicheren Gesellschaftsmodells stark erschüttert. Es ist das Ende der „großen Erzählungen“⁽¹⁾. In der Öffentlichkeit wird Spielraum für den Ausdruck neuer Ansprüche gelassen und die Frage des Pluralismus gewinnt die Oberhand. In Deutschland überschneidet sich die Debatte über die wiedergewonnene Einheit des Landes und das neue Selbstverständnis der Deutschen mit der Frage der Einwanderungspolitik und der Einführung eines neuen Asylrechts, die im Kontext der Umsetzung des Schengener Abkommens von 1985 auftaucht⁽²⁾. Interessant ist die Kontroverse über den Asylkompromiss insofern, als sie zeigt, dass Deutschland „am Scheideweg“ steht⁽³⁾. Das Land ist im Wandel und dieser Wandlungsprozess spiegelt sich in den Debatten um die Änderung der rechtlichen Grundordnung wider. Nach der Annahme des Asylkompromisses weist nämlich das deutsche Grundgesetz eine Kombination aus konservativen und liberalen Elementen auf. In seinem Beitrag in der *International Migration Review* verweist Hermann Kurthen darauf, dass der Art. 16a GG auf universalen und liberalen Rechtsprinzipien beruht (indem er sich auf die Genfer Konvention beruft) und trotzdem in einen Artikel integriert wird (nämlich Art. 16 GG), der durch die Bestärkung des Abstammungsprinzips eher konservativer Prägung ist und eine „ethnisch“ verstandene Auffassung der deutschen Nation verteidigt. Auf diesen Widerspruch der deutschen Einwanderungspolitik der 1990er Jahre verweist auch Jürgen Habermas in *Die Einbeziehung des Anderen*. Im Kapitel über den „Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat“⁽⁴⁾ kommt er auf die der deutschen Asylpolitik zugrunde liegenden Prämissen zurück. Für ihn erklären sich die Widersprüche der deutschen Asyl- und Einwanderungspolitik dadurch, dass diese auf der Idee beruht, Deutschland sei kein Einwanderungsland. Das widerspricht nicht nur „dem Augenschein auf den Straßen“ wie Habermas schreibt, sondern auch den historischen Tatsachen. Diese von den deutschen Politikern der 1990er Jahre immer wieder bekräftigte Idee wiederum ist auf eine andere Prämisse zurückzuführen, nämlich das Festhalten der deutschen Öffentlichkeit am Mythos der Kulturnation. Das Problem der Einwanderung

1 Siehe Jean-François LYOTARD, *La Condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

2 Im Juni 1990 wird zur Umsetzung des Schengener Abkommens das Schengener Durchführungsübereinkommen unterzeichnet.

3 Siehe Hermann KURTHEN, „Germany at the Crossroads: National Identity and the Challenges of Immigration“, *International Migration Review*, 29/4 (Winter 1995), S. 914-938.

4 Jürgen HABERMAS, „Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat“. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, S. 237-276.

in Deutschland müsse man „vor dem historischen Hintergrund eines auf Kultur und Sprache zentrierten Selbstverständnisses der Deutschen als einer Nation von Volksgenossen verstehen“⁽⁵⁾. Für Habermas ist diese Prämisse nicht nur falsch, sondern auch gefährlich, insofern als sie im gesellschaftlichen Kontext zu ungerechten Unterscheidungen führt. Er denkt dabei vor allem an die Unterscheidungen zwischen den deutschen „Neubürgern“ (insbesondere den Aussiedlern) und den „Gastarbeitern“. Dieser besondere Kontext mag zum Teil erklären, warum die nordamerikanische Debatte in der deutschen Öffentlichkeit ein so breites Echo gefunden hat.

Denn es sind nicht nur die deutschen Philosophen, die sich für diese Debatte interessieren, sondern auch ein Großteil der Öffentlichkeit und der politischen Elite. Der Soziologe Rainer Geissler fragt sich sogar ob der kanadische Multikulturalismus ein politisches Modell für Deutschland bilden kann⁽⁶⁾. Das zeigt auch, dass die deutsche Rawls-Rezeption vor allem auf dem Hintergrund der Debatte um die Frage des „Rechts auf Differenz“ erfolgt und dass Rawls' Überlegungen zum Thema der Gerechtigkeit zunächst durch das Prisma der Kritik wahrgenommen werden, welche die Kommunitaristen an ihnen üben⁽⁷⁾. Diese Kritik betrifft drei Aspekte der Philosophie Rawls'. Für die Kommunitaristen ist schon die anthropologische Prämisse problematisch, auf welcher der Rawlssche Liberalismus beruht. Die Auffassung des Individuums als „*unencumbered self*“ ignoriert die sittliche Situierung des Einzelnen. Die atomistische Auffassung des Individuums, welche die Basis der Rawlsschen Konzeption der Gerechtigkeit bildet, ist eine philosophische Illusion. Die Kommunitaristen unterstreichen nämlich den dialogischen Charakter der Konstitution des Selbst. Für sie ist der Einzelne gar nicht in der Lage, von seinen ethischen Bindungen zu abstrahieren, um nach subjektiven Präferenzen seine Ziele zu definieren. Für Taylor, Walzer und Sandel⁽⁸⁾ ist er notwendigerweise in „konstitutive Gemeinschaften“ eingebettet. Rawls seinerseits nimmt die Lockesche Unterscheidung zwischen öffentlicher und Privatsphäre wieder auf. Die Gerechtigkeit bildet die Grundstruktur der demokratischen Gesellschaft und ergibt sich in diesem Sinne aus den rationalen Entscheidungen eines transzendentalen Individuums, dessen ethische Bindungen in diesem Prozess keine wesentliche Rolle spielen. Die Gerechtigkeit schließt die Berücksichtigung der einzelnen ethischen Überzeugungen aus. Im Gegensatz dazu bilden sie für die Kommunitaristen ein Teil

5 Ebd., S. 274.

6 Siehe Rainer GEISSLER, „Multikulturalismus in Kanada. Ein Modell für Deutschland?“, *Aus Politik und Zeitgeschichte. Umgang mit Migrantinnen und Migranten*, 2003, <http://www.bpb.de/apuz/27564/multikulturalismus-in-kanada-modell-fuer-deutschland>

7 Hier muss betont werden, dass die Unterscheidung zwischen Liberalen und Kommunitaristen von den meisten Autoren selbst als irrelevant dargestellt wird. Im Laufe der Zeit (fast 20 Jahre) verschieben sich tatsächlich die Themen und mit ihnen auch die philosophischen Trennlinien. Zu diesem Thema, siehe u.a. Will KYMLICKA, *Les Théories de la justice*, Montréal, Boréal, 1999; André BERTEN, Pablo DA SILVERA & Hervé POURTOIS (Hg.), *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997; Axel HONNETH (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main/New York, Campus Verlag, 1993.

8 Charles TAYLOR, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1989; Michael WALZER, *Spheres of Justice, a Defense of pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983; Michael SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1982.

der Identität des Einzelnen. Aus dieser ersten Thematisierung ergeben sich auch unterschiedliche Auffassungen der Gerechtigkeit und der Gesellschaft.

Die Liberalen, die Rawls' Thesen übernehmen⁽⁹⁾, unterscheiden nämlich zwischen der Ebene der ethisch-gemeinschaftlichen Konstitution des Selbst und der Ebene der gleichberechtigten Ansprüche und Freiheitsrechte der Person. Das bedeutet, dass für sie die ethischen Bindungen zwar einen Bestandteil der Persönlichkeit des Einzelnen bilden, dass sie aber keine bestimmte Rolle in der Konstitution der rechtlichen Grundstruktur pluralistischer Gesellschaften spielen. Daher ist die Multikulturalität also der Ansatzpunkt der Rawlsschen Philosophie. Für Rawls gibt es in den zeitgenössischen Gesellschaften die Möglichkeit eines „übergreifenden Konsenses“ (*overlapping consensus*) aller ethischen Lehren, die es ihnen erlaubt, sich über die Prinzipien und Normen eines friedlichen Zusammenlebens zu einigen. Die kommunitaristische Kritik bezweifelt die Möglichkeit einer klaren Trennung zwischen Gerechtigkeitsprinzipien und ethischen Konzeptionen des Guten. Sie stellt die Trennung zwischen Rechtem und Gutem in Frage. Vielmehr beruht die Gerechtigkeit auf der Anerkennung der ethischen Bindungen des Einzelnen als konstitutiver Gemeinschaften, die das Individuum vor dem in einer globalisierten Welt drohenden Identitätsverlust schützen.

Dieser Unterschied zwischen dem Rechten und dem Guten bestimmt die Form, in der diese Debatte im Nachhinein interpretiert wird. Interessant ist sie aber auch aus der Perspektive der politisch-kulturellen Integration, mit der sich vor allem die damaligen europäischen Gesellschaften beschäftigen. Die Kommunitaristen kritisieren die Schwäche und Abstraktheit der Gerechtigkeitsprinzipien, die Rawls in seinen Schriften entwickelt. In seiner Schrift *Multicultural Citizenship* schreibt sogar Will Kymlicka (der sich selbst der Gruppe der Liberalen zuordnet), dass die Menschenrechte viel zu abstrakt sind, um das Interesse und das konkrete Engagement der Bürger für die demokratische Grundordnung der Gesellschaft zu wecken⁽¹⁰⁾. Für Rawls aber ist es notwendig, die Prinzipien der politischen Gemeinschaft so allgemein zu halten, dass sie mit einer Pluralität ethischer Konzeptionen vereinbar sind. Insofern ist diese Abstraktheit das einzige Mittel, die betroffenen ethischen Überzeugungen zu schützen. In dieser Hinsicht wird die Gesellschaft als Nebeneinander von unterschiedlichen Konzeptionen des Guten verstanden, die sich in einem bestimmten Punkt treffen und sich über zentrale Werte der politischen Gemeinschaft einig werden können („die politischen Tugenden“: soziale Kooperation, Toleranz und Gerechtigkeit). Bei den Kommunitaristen wird die Gesellschaft als ethisches Ganzes, als Gemeinschaft wahrgenommen. Dieser Gegensatz zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft ist es, der die europäischen Theoretiker in erster Linie interessiert.

Hinzu kommt, dass diese Überlegungen sich einer langen europäischen Tradition politischer Philosophie zuordnen lassen. Auffallend ist zum Beispiel, dass sich die nordamerikanischen Philosophen auf diese Tradition berufen. Vorhin ist schon darauf hingewiesen worden, dass Rawls an die Theorien Lockes und Kants anschließt. Taylor, Sandel und die anderen Kommunitaristen nehmen eher Bezug auf Aristoteles,

9 Dazu zählen u.a. Ronald Dworkin und Bruce Ackerman.

10 Will KYMLICKA, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, S. 5.

die deutschen Frühromantiker und Hegel. Hier kann man eine andere Erklärung für die frühe Rezeption der nordamerikanischen Debatte in Deutschland finden. In einem Beitrag zur „Rezeption der Kommunitaristen in Deutschland“ schreibt sogar Jean-Christophe Merle, dass es „tiefe Argumentationsketten“⁽¹¹⁾ zwischen den nordamerikanischen und den deutschen Philosophen gibt, insbesondere den damaligen Vertretern der Kritischen Theorie⁽¹²⁾. Zu den Diskussionen, welche der Aufnahme dieser Debatte den Weg geebnet haben, zählt unter anderem die Diskussion um das philosophische Erbe Hegels und die Frage der „Sittlichkeit“, die als Neubelebung der alten Kontroverse zwischen Kant und Hegel gilt, und von Rüdiger Bubner auf der einen und Jürgen Habermas auf der anderen Seite geführt wird. Bubners Zielscheibe in dieser Diskussion ist die Auffassung der Moral, wie sie in Habermas' *Diskursethik* entwickelt wird. Für Bubner gelingt es Habermas nicht, eine kohärente Artikulation zwischen Moral und Sittlichkeit zu finden. Zu diesem Anlass veröffentlicht Habermas seinen Text „Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände auf Kant auch auf die Diskursethik zu?“⁽¹³⁾. Es geht in dieser Diskussion auch um die Bestimmung der Sittlichkeit als Objektivierung der universellen Freiheit in der Form gesellschaftlicher Institutionen, die in den heutigen Überlegungen über den europäischen Einigungsprozess von großer Wichtigkeit ist. Bevor wir uns dieser Frage zuwenden, wollen wir auf die Änderungen zurückkommen, welche die Begriffe der Gerechtigkeit und der Anerkennung nach ihrer Überquerung des Atlantiks erleben.

Im ersten Teil dieses Beitrags wurden die philosophischen Trennlinien zwischen Liberalen und Kommunitaristen untersucht. Dabei wurde festgestellt, dass beide „Lager“ zwar unterschiedliche Auffassungen des Individuums und der Gesellschaft vertreten, dass die Ausgangsfrage aber sowohl bei den Kommunitaristen als auch bei den Liberalen der Schutz ethischer Konzeptionen innerhalb pluralistischer Gesellschaften ist. Dieser Ansatzpunkt markiert eine Scheidelinie zwischen den nordamerikanischen und den europäischen Denkern. Bei den europäischen, und insbesondere den deutschen Philosophen, werden die ethischen Bindungen nicht so sehr als autonome Privatsphäre verstanden, welche durch die rechtliche Grundordnung geschützt werden soll, sondern werden neben den juristischen und politischen Bindungen eher als Bestandteile eines dynamischen Prozesses der Identitätsbildung und der Integration aufgefasst. In den deutschen Schriften wird zunächst einmal der normative Rahmen in Frage gestellt, der sich aus der nordamerikanischen Diskussion ergibt. Vor allem die Beschränkung der Frage auf die kulturelle Dimension der Identitätsbildung wird als problematisch eingeschätzt. Axel Honneth spricht in dieser Hinsicht von einer

11 „Des lignes argumentatives profondes“, Jean-Christophe MERLE, „La Réception des communautariens en Allemagne“, in: Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, Jean-François KERVÉGAN (Hg.), *De la Société à la sociologie*, Lyon, ENS Éditions, 2002, S. 224.

12 Zu diesem Thema, siehe Emmanuel RENAULT, „Entre libéralisme et communautarisme: une troisième voie?“, in: Emmanuel RENAULT & Yves SINTOMER (Hg.), *Où en est la Théorie critique?*, Paris, La Découverte, 2003, S. 251-268.

13 Jürgen HABERMAS, „Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände auf Kant auch auf die Diskursethik zu?“, in: Wolfgang KUHLMANN (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main, 1984, S. 16-37.

„Überverallgemeinerung US-amerikanischer Erfahrungen“⁽¹⁴⁾. Für die deutschen Theoretiker, und insbesondere die Frankfurter Philosophen im Umfeld von Jürgen Habermas⁽¹⁵⁾, können die meisten Anerkennungsansprüche kultureller Minderheiten als Gerechtigkeitserwägungen interpretiert werden. Der theoretische Rahmen aber, in dem sie von den nordamerikanischen Philosophen untersucht werden, verstellt diesen Blick auf die Wirklichkeit. In *Toleranz in Konflikt* zieht Rainer Forst die Schlüsse dieser theoretischen Irrwege:

„(All diese) Ansprüche sind im Kern solche, die im Namen der Gerechtigkeit und der materiellen Gleichheit erhoben werden, auch wenn die Gesichtspunkte, die dabei von Relevanz sind, sehr spezifischer Art sind [...]. Der Kampf um rechtliche oder politische Anerkennung (ist) auch ein Kampf um eine ethisch-kulturelle Neubewertung bestimmter Überzeugungen oder Praktiken. Doch dient auch die Auseinandersetzung auf dieser Ebene in der Regel die Infragestellung bestimmter Gerechtigkeitsstandards und hat nicht primär den Zweck der Einforderung einer kulturellen Wertschätzung“⁽¹⁶⁾.

Diese Relativierung der kulturellen Komponente erklärt sich zuerst dadurch, dass die europäische Diskussion ein besonderes Augenmerk auf die politisch-soziale Dimension der Gerechtigkeitsfrage legt. Unter anderem in Anlehnung an die französischen Poststrukturalisten werden die kulturellen Anerkennungsansprüche als Symptome einer sozialen Not interpretiert. Für Albrecht Wellmer zum Beispiel ist es dem Einzelnen ohne soziale Anerkennung nicht möglich, das für eine gelungene Integration erforderliche Maß an Autonomie zu erringen⁽¹⁷⁾. Auch Axel Honneth nimmt diesen Begriff der Anerkennung wieder auf, um auf ihn ein neues Licht zu werfen. Dabei greift er den hegelschen Begriff der Anerkennung wieder auf, der normativ als das „Andere der Gerechtigkeit“ interpretiert wird⁽¹⁸⁾. Dann erklärt sich diese Relativierung der kulturellen Komponente auch dadurch, dass selbst die Bestimmung der Identität, bzw. der kulturellen Identität für die deutschen Theoretiker problematisch ist. Die deutschen (bzw. europäischen) Philosophen kritisieren den Essentialismus, dem die nordamerikanischen Denker im Bereich der Kultur anheimfallen:

„Der Schutz von identitätsbildenden Lebensformen und Traditionen [...] hat keineswegs den Sinn eines administrativen Artenschutzes. Der ökologische Gesichtspunkt der Konservierung von Arten lässt sich nicht auf Kulturen übertragen. Kulturelle Überlieferungen und die in ihnen artikulierten Lebensformen reproduzieren sich normalerweise dadurch, dass sie diejenigen, die sie ergreifen und in ihren Persönlichkeitsstrukturen prägen, von sich überzeugen, d.h. zur produktiven Aneignung und Fortführung motivieren“⁽¹⁹⁾.

-
- 14 Axel HONNETH, „Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser“, in: Nancy FRASER & Axel HONNETH, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, S. 140.
 - 15 Albrecht Wellmer, Axel Honneth, Rainer Forst vor allem.
 - 16 Rainer FORST, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, S. 686.
 - 17 Siehe u.a. Albrecht WELLMER, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.
 - 18 Siehe Axel HONNETH, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000. Den Ausdruck übernimmt er an Jürgen Habermas.
 - 19 J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen* (Anm. 4), S. 259.

Mit dieser Interpretation der Kultur zielt Habermas in erster Linie auf die kommunitaristische Auffassung der Kultur ab, welche die kulturellen Minderheiten auf eine apriorisch festgelegte Identität reduzieren. Im Gegensatz dazu wird der Prozess der Identitätsbildung bei Habermas und den anderen deutschen Philosophen als reflexiv und prozessual verstanden. Daher ist Habermas der Meinung, dass die kulturellen Gemeinschaften „nur“ überzeugen, und nicht zwingen können⁽²⁰⁾. Beim genaueren Hinsehen aber wird klar, dass das Argument auch gegen den Liberalismus von John Rawls gerichtet ist. Denn das Problem des kulturellen Essentialismus ist für Habermas auf die paternalistische Wahrnehmung des Rechtssystems in der nordamerikanischen Debatte zurückzuführen. Die nordamerikanischen Denker gehen laut Habermas von einer „halbierten“⁽²¹⁾ Autonomie aus. Die Autonomie des Einzelnen wird nur noch als rechtlich geschützte Autonomie verstanden. Dabei verkennen sowohl die Kommunitaristen als auch die Liberalen die „Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie“⁽²²⁾. Die private Autonomie, die im Zentrum der nordamerikanischen Debatte steht, kann der Einzelne nur dann erlangen, wenn er auch über eine öffentliche Autonomie verfügt, das heißt, wenn er sich selbst als Autor der juristischen und institutionellen Grundordnung, als „Mitgesetzgeber“⁽²³⁾, versteht. In diesem Sinne kann man auch den sogenannten „Familienstreit“⁽²⁴⁾ zwischen Jürgen Habermas und John Rawls interpretieren. In dieser Kontroverse übt Habermas Kritik am Rawlschen Dispositiv des Schleiers des Nichtwissens und an dessen abstrakten Charakter. Nicht das Prinzip der Idealisierung, auf dem der fiktive Urzustand beruht, in den Rawls die Mitglieder der Gesellschaft versetzt, ist hier Objekt der Kritik, sondern die Tatsache, dass die Bürger in diesem Urzustand nichts über ihre eigene gesellschaftliche Position⁽²⁵⁾ wissen. Das bedeutet nämlich, dass die Mitglieder der Gesellschaft, sobald der Schleier gefallen ist, sich als Subjekte einer institutionalisierten Ordnung entdecken, an der Errichtung derer sie gar nicht teilgenommen haben. Sie empfinden die Gründung des demokratischen Rechtsstaats als einen von ihnen unabhängigen Prozess⁽²⁶⁾:

„Die Bürger können diesen Prozess nicht, wie es die wechselnden historischen Umstände doch erfordern würden, als einen offenen unabgeschlossenen Prozess erfahren. Sie können den radikaldemokratischen Glutkern des Urzustandes im realen Leben ihrer Gesellschaft nicht entfachen, denn aus ihrer Sicht sind alle wesentlichen Legitimationsdiskurse schon

20 Ebd., S. 259.

21 Ebd., S. 242.

22 Ebd.

23 Begriff, der von Kant in der Friedensschrift verwendet wird.

24 So bezeichnet Habermas seine Einstellung zu Rawls Überlegungen über die Gerechtigkeit in der Kontroverse, die 1993 im *Journal of Philosophy* veröffentlicht wird. Zur deutschen Fassung des Textes, Jürgen HABERMAS, „Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch“, in: *Die Einbeziehung des Anderen* (Anm. 4), S. 65-94.

25 Sowohl ihre gesellschaftliche Position als auch die eigenen Konzeptionen des Guten sind ihnen unbekannt.

26 Hier verwendet Habermas einen Ausdruck, den wir auch in den Texten über Europa immer wieder finden: die Bürger finden sich in eine „über ihre Köpfe hinweg schrittweise bereits institutionalisierte Ordnung“ verstrickt, siehe J. HABERMAS, ebd., S. 89.

innerhalb der Theorie geführt worden; und die Ergebnisse der theoretischen Erörterungen finden sie bereits sedimentiert in der Verfassung vor⁽²⁷⁾.

Das Adjektiv „radikaldemokratisch“ lässt hier an eine Unterscheidung denken, die schon Stéphane Courtois in seiner Interpretation der Kontroverse zwischen Rawls und Habermas getroffen hatte⁽²⁸⁾. Während Rawls, als Erbe der liberalen Vertragstheorien des 17. und 18. Jahrhunderts, den Akzent auf die Gewährung und den Schutz menschlicher Grundrechte legt, spielt in Habermas' radikaldemokratischer Theorie die gesetzgebende Rolle der Volkssouveränität eine zentrale Rolle. Bei Rawls werden die Rationalitätskriterien nicht mit den Prozeduren in Verbindung gebracht. Bei Habermas ist die Rationalität als Ergebnis der deliberativen Prozedur zu verstehen. Daraus ergibt sich, dass für Habermas das erste Gerechtigkeitsprinzip nicht die Toleranz, sondern die gleichberechtigte Teilhabe an der demokratischen Diskussion ist. Das bedeutet zweitens, dass der Konsens der jeweiligen ethischen Gemeinschaften über die rechtlichen Normen nicht durch Zufall erreicht wird (wir im Rawlsschen „*overlapping consensus*“), sondern dass sich die Bürger (als solche) auf gemeinsame Grundsätze der Gerechtigkeit aus denselben Gründen einigen können. Schließlich werden die Institutionen auch prozessual aufgefasst. Diese drei Argumente stehen im Mittelpunkt der heutigen Debatte über Sinn und Zweck des europäischen Integrationsprozesses.

Der Begriff der Anerkennung, der in der nordamerikanischen Debatte eine so wichtige Rolle gespielt hat, wird von den europäischen Denkern wieder aufgenommen und neu interpretiert. Dabei ist die Perspektive der Integration entscheidend. Habermas unterscheidet zwischen der ethischen und der politischen Ebene der Integration. Während die ethische Integration von Prinzipien des Guten geleitet ist, erfolgt die politische Integration durch Prinzipien des Gerechten. Die Auseinandersetzung mit den Thesen der nordamerikanischen Philosophen hat ihn aber dazu geführt, seine Auffassung des Rechtssystems zu präzisieren. Habermas sieht ein, dass das Rechtssystem auch ethisch gefärbt ist. Er sieht darin aber keine potentielle Diskriminierung wie die Kommunitaristen es tun. Für ihn zeigt diese ethische Färbung, dass alle ethischen Lebensformen und alle kulturellen Unterschiede in der liberalen Rechtsordnung berücksichtigt werden. In diesem Sinne bildet diese ein Spiegelbild der Öffentlichkeit. Zentral ist also die inklusive Dimension dieser Rechtsordnung, die offen bleiben muss. In der aktuellen Diskussion um die Europäische Union und ihr Integrationspotential wird diese Frage neu aufgeworfen und erlebt eine gewisse Politisierung.

Charakteristisch für diese Entwicklung sind Habermas' Überlegungen zum europäischen Einigungsprozess. Die Theorie der Demokratie, die er unter anderem in der Auseinandersetzung mit Rawls' Begriff der Gerechtigkeit entwickelt hat, wird auf die Frage der europäischen Einigung übertragen. In den 2010er Jahren beschäftigt sich Habermas intensiv mit dem Thema des europäischen Integrationsprozesses⁽²⁹⁾. Dabei

27 Ebd., S. 90.

28 Stéphane COURTOIS, „Droit et démocratie chez John Rawls et Jürgen Habermas: fondationnalisme des droits ou démocratie délibérative?“, *Politique et sociétés*, 22/2 (2003), S. 103-124.

29 Zunächst journalistische Beiträge, die in französischer Fassung im folgenden Band zu finden sind: Jürgen HABERMAS, *Sur l'Europe*, Paris, Bayard, 2006; dann auch „Ein Pakt für Europa“, in: Ulrike GUÉROT & Jacqueline HÉNARD, *Was denkt Deutschland? Zehn Ansichten zu Europa mit einem Vorwort*

geht er von einem bekannten Argument aus, aus dem er alle politisch-theoretischen Schlüsse zieht. Es handelt sich nämlich um das Argument, nach dem sich der europäische Einigungsprozess in einer Sackgasse befinde:

„Der europäische Einigungsprozess, der immer schon über die Köpfe der Bevölkerung hinweg betrieben worden ist, steckt heute in der Sackgasse, weil er nicht weitergehen kann, ohne vom bisher üblichen administrativen Modus auf eine stärkere Beteiligung der Bevölkerung umgestellt zu werden“⁽³⁰⁾.

Anstatt im Demokratiedefizit der europäischen Union aber einen Grund zur Abkehr vom europäischen Einigungsprozess zu sehen, versteht er dieses als Anlass zu einer größeren Berücksichtigung und Integration der Bevölkerung in den europäischen Bildungsprozess. Dabei wird die voluntaristische und partizipatorische Dimension der Demokratie hervorgehoben. In diesem Kontext geht es nämlich auch darum, vom Paternalismus der in der Geschichte Europas bisher herrschenden Technokratie Abschied zu nehmen⁽³¹⁾. In den meisten Texten über Europa versucht Habermas die vorgefassten Meinungen zur europäischen Einigung zu entkräften⁽³²⁾. Dabei übt er auch Kritik an der politisch-medialen Sphäre der einzelnen europäischen Länder. Im Vorwort von Ulrike Guérot's Buch geht Habermas von der „neuen deutschen Normalität“ aus, um zu zeigen, dass sich Deutschland heute nicht mehr von den übrigen europäischen Ländern unterscheidet. Seit dem Regierungswechsel von 2005 ist das Land, das bisher als eher europafreundlich galt und seine volle Souveränität erst durch den Verzicht an Souveränitätsrechten wieder erlangt hatte⁽³³⁾, von seiner „Kultur der Zurückhaltung“ abgekehrt. Davon zeugen zum Beispiel der strenge Kurs der deutschen Regierung in der Wirtschaftskrise oder auch das gegen Europa gerichtete Lissabon-Urteil des deutschen Bundesverfassungsgerichts. Diese Wende ist laut Habermas auf die „Wiederentdeckung des deutschen Nationalstaates“⁽³⁴⁾ zurückzuführen. In diesem Sinne unterscheidet sich die politische Elite Deutschlands kaum von derjenigen anderer europäischer Länder: ihr mangelt es an Ambitionen und Mut. Die politischen Parteien der einzelnen Länder trauen sich nämlich kaum, europarelevante Themen anzusprechen, weil sie unpopulär sind. Mehr noch: sie neigen dazu - und dabei helfen auch die Medien - die Ressentiments der Bürger gegenüber dem europäischen Einigungsprozess fortzuführen. Insofern treten die politischen Machthaber

von Jürgen Habermas, Wiesbaden, 2011, S. 6-10; schließlich *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin, Suhrkamp, 2011.

30 J. HABERMAS, „Ein Pakt für Europa“ (Anm. 29), S. 6.

31 Zu diesem Thema, siehe Alexandre DUPEYRIX, „Quelle Finalité pour l'Union européenne? Habermas et le concept de démocratie transnationale“, *Allemagne d'aujourd'hui*, n°207 (2014), S. 170-180.

32 Siehe u.a. „Ein Pakt für Europa“, in: *Was denkt Deutschland?* (Anm. 29).

33 Interessant in dieser Hinsicht ist die These der Geschichtsforschung, nach der das Paradoxon des Nachkriegsdeutschland darin besteht, erst aufgrund eines Verzichts auf Souveränitätsrechte (durch seine Rolle als Gründungsstaat der Europäischen Union und die Behauptung seiner Kooperationsbereitschaft mit den ehemaligen Feinden) seine volle Souveränität wieder erlangt zu haben (und zwar im Jahre 1955). Dazu siehe u.a. Hélène MIARD-DELACROIX, *Deutsch-französische Geschichte 1963 bis in die Gegenwart. Im Zeichen der europäischen Einigung*, Bd. 11, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011.

34 J. HABERMAS, „Ein Pakt für Europa“ (Anm. 29), S. 6.

als „nationale Helden“, als Hüter der nationalen Identität gegenüber dem „Monster Brüssel“⁽³⁵⁾ auf. Habermas konzentriert sich hier auf die politisch-kulturellen Bedingungen der einzelnen europäischen Staaten und dabei taucht ein Argument auf, das in der Kontroverse mit Rawls entscheidend gewesen war. Den politisch-medialen Eliten der einzelnen europäischen Länder ist es bisher nicht gelungen, „an der politischen Willensbildung des Volkes mitzuwirken“⁽³⁶⁾. Habermas' Kritik ist nicht sosehr politischer als normativer Natur. Es geht für ihn zwar um die Entfaltung des „radikal-demokratischen Glutkerns“⁽³⁷⁾ im Prozess der europäischen Einigung. Damit die Bürger aber tatsächlich zu Mitgesetzgebern werden, damit sie an institutionellem Gewicht gewinnen, muss vorher eine öffentliche Diskussion über europarelevante Themen stattgefunden haben. Die Wahl ist für ihn nicht sosehr der Ausdruck besonderer Interessen als das Ergebnis eines öffentlichen Prozesses der Meinungsbildung. Die Rolle der politischen Eliten und der Medien besteht in unseren zeitgenössischen Demokratien darin, die Bürger in diesem Prozess zu begleiten. Die Auffassung der Willensbildung, die Habermas in diesem Kontext entwickelt, schließt an Rousseaus Überlegungen über den allgemeinen Willen an. Der allgemeine Volkswille ist nicht die Summe einzelner Willensäußerungen, sondern er stellt das Resultat eines unabhängigen und reflexiven Prozesses der Deliberation dar. Nur unter dieser Voraussetzung kann also für Habermas das Rechtssystem wirklich als Spiegelbild der Gesellschaft, und insofern auch als Äußerung einer wahrhaften Volkssouveränität verstanden werden⁽³⁸⁾.

In seiner Schrift „Zur Verfassung Europas“ wendet sich Habermas gegen das weit verbreitete Vorurteil eines Europas ohne Volk (die „no-demos“ Antwort auf die Frage des politischen Einigungsprozesses in Europa). Für ihn steht vielmehr die Europäische Union an der Schwelle zur politischen Einigung. Ihre bisherige Entwicklung zeugt von einer „zivilisierenden Kraft“ des europäischen Integrationsprozesses. Sogar die institutionellen Änderungen, die in den Verträgen von Maastricht und Lissabon enthalten waren, werden von Habermas gutgeheißen, denn sie bekräftigen diese Idee einer politischen Annäherung der Mitgliedstaaten. Damit dieser Annäherungsprozess wirklich stattfindet, müssen aber die institutionellen Fortschritte mit einer Transnationalisierung der Volkssouveränität kombiniert werden⁽³⁹⁾. Habermas plädiert tatsächlich für eine Aufteilung der Volks- und der Staatssouveränität. Für ihn muss man in Sachen Europa den Weg aus der Alternative zwischen Staatenbund und Bundesstaat finden. Transnationalisierung bedeutet nämlich, dass die nationale Ebene der Integration beibehalten werden soll. Das ergibt sich für Habermas sowohl aus der

35 In Anspielung auf Enzensberger, siehe Hans-Magnus ENZENSBERGER, *Sanftes Monster Brüssel oder die Entmündigung Europas*, Berlin, Edition Suhrkamp, 2011.

36 So wird im deutschen Grundgesetz die Rolle der Medien definiert, siehe Art. 21 GG.

37 Jürgen HABERMAS, „Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch“, in: *Die Einbeziehung des Anderen* (Anm. 4), S. 89.

38 Hier kann unseres Erachtens die These der Abstandnahme Habermas' gegenüber Rousseaus Paradigma der Willensbildung nuanciert werden, die u.a. von Alexandre Dupeyrix vertreten wird (Anm. 31).

39 Interessant in dieser Hinsicht sind auch die Reflexionen von Jean-Marc Ferry, siehe u.a. Jean-Marc FERRY, *La République crépusculaire: Comprendre le projet européen in „sensu cosmopolitico“*, Paris, Éditions du Cerf, 2010.

geschichtlichen Entwicklung Europas (insbesondere der Kongruenz von Volks- und Staatssouveränität in den Nationalstaaten des 19. Jahrhunderts) als auch aus den heutigen europäischen Institutionen, die in diesem Sinne auch als Konkretisierungen dieser Geschichte zu verstehen sind. Im Gegensatz zu den übrigen Bundesstaaten überschneiden sich im rechtlichen Gefüge der Europäischen Union gesetzgebende und verfassungsändernde Gewalt nicht⁽⁴⁰⁾. Darin sieht Habermas eine Möglichkeit, die Souveränität der Nationalstaaten und die Souveränität der europäischen Bürger zu unterscheiden und die Notwendigkeit, beide zu unterstützen. Schon der erste Artikel des Maastrichter Vertrags beruft sich sowohl auf die „Bürgerinnen und Bürger“ als auch auf die „Staaten“ als verfassungsgebende Subjekte:

„Die Bürger sind auf doppelte Weise an der Konstituierung des höherstufigen politischen Gemeinwesens beteiligt, in ihrer Rolle als künftige Unionsbürger und als Angehörige eines der Staatsvölker“⁽⁴¹⁾.

Damit Unionsrecht aber lebendiges Recht wird und ein substantielles Engagement der Unionsbürger hervorbringt, muss vorher eine Öffnung der jeweiligen Öffentlichkeiten stattfinden.

Abschließend kann man sagen, dass die europäischen Institutionen als Resultat und historische Konkretisierung eines dynamischen Prozesses der allgemeinen Willensbildung verstanden werden. Insofern werden bei Habermas diese Institutionen selbst prozessual aufgefasst. Das unterscheidet seine Demokratietheorie von der Gerechtigkeitstheorie John Rawls'. Diese historisierende Auffassung der Anerkennung stellt sogar ein wesentliches Merkmal der europäischen Interpretation des Anerkennungsbegriffs dar, welcher in dieser Hinsicht die nordamerikanische Perspektive auf die Gerechtigkeit ausweitet. Spezifisch an der Europäischen Union als supranationaler Instanz ist zudem die Tatsache, dass ihr rechtlicher Rahmen bisher mehrheitlich von Experten und Politikern konzipiert und errichtet wurde. Er stammt nicht vom Volk wie es in den meisten westlichen Nationalstaaten der Fall gewesen ist. Insofern sind die Unionsbürger heute dazu aufgerufen, sich die europäischen Institutionen anzueignen.

Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag untersucht die Spezifität der deutschen Rawls-Rezeption im Kontext der gesamten Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen und somit die Modalitäten, nach denen der nordamerikanische Gerechtigkeitsbegriff im deutschen Kontext wiederaufgenommen und interpretiert wird. Ziel ist es, insbesondere den Paradigmenwechsel vom Begriff der Gerechtigkeit zum Begriff der Anerkennung zu hinterfragen, um die normative Kraft desselben in den heutigen Überlegungen über ein gerechtes Europa zu analysieren.

40 Die Mitgliedstaaten der Europäischen Union unterwerfen sich zwar dem gemeinschaftlichen Recht, die Europäische Union kann sie aber nicht dazu zwingen, ihre Verfassung zu ändern. Insofern überschneiden sich in diesem europäischen Konstrukt die Ebene der Rechtsetzung und die Ebene der Rechtsdurchsetzung nicht.

41 J. HABERMAS, *Zur Verfassung Europas* (Anm. 29), S. 67.

Résumé

Cette contribution revient sur la réception des théories nord-américaines de la justice en Allemagne après la chute du mur de Berlin. C'est plus particulièrement le concept de justice tel qu'il est développé par John Rawls à l'occasion de la controverse avec les communautariens qui fait l'objet d'une attention toute particulière chez les philosophes allemands. Après avoir étudié le contexte historico-politique de la réception des thèses nord-américaines, l'article interroge le passage du paradigme de la justice à celui de la reconnaissance pour finir par analyser sa fonction normative dans les débats actuels autour d'une Europe juste.

Abstract

This contribution explores the reception of north-American theories of justice in Germany after the fall of the Berlin wall, and especially of the concept of justice developed by John Rawls in the controversy with the communitarian authors. The paper first deals with the historical and political context, in which this reception took place. It questions next the philosophical evolution from a paradigm of justice to a paradigm of recognition, in order to analyse its normative function in the current debates on a fair Europe.